

丸山眞男著
徐滄白譯
包滄瀾

日本政治思想史研究

中山學術文化基金會編譯
臺灣商務印書館發行

丸山真男著
徐白譯
包滄瀾

日本政治思想史研究

中山學術文化基金董事會編譯
臺灣商務印書館發行

中華民國六十九年五月初版

日本政治思想史研究 一冊

基本定價二元五角正

版權
所有
翻印
必究

原著者

丸

山

真

男

譯述者

徐包

滄

白瀾

發行人

朱

建

民

印刷及
發行所

臺灣商務印書館股份有限公司

臺北市重慶南路一段三十七號
登記證：局版臺業字第〇八三六號

目次

第一章 近世儒教發展中徂學之特質暨其與國學之關聯

第一節 前言——近世儒教之成立

中國歷史之停滯性與儒教——日本之儒教——近世儒教成立之客觀條件——其主觀條件——
勘察近世儒教之展開之意義

第二節 朱子學的思維方式與其解體

朱子學之構造——朱子學的思維之特性——其特性在德川初期思想界中之反映——朱子學
的思維方法之全盛期——由寬文至享保間思潮之急遽的推移——朱子學的思維方法之分解過
程（山鹿素行——伊藤仁齋——貝原益軒）

第三節 徂學之特質

兩個事例——徂學之政治性——其方法論——天之概念——道之本質——道之內容——
道之根據——徂學之公私之分裂——自元祿至享保之社會情勢——政治組織改革論

第四節 與國學尤其與宣長學之關聯

徂學之普及與其反流——護國學派之分裂——徂學以後之儒學界之疲類——國學與徂

徠學之否定的關聯——其思維方法之共通性——積極的關聯之種種樣相——關聯之總括
暨國學之思想史的地位

第五節 綜結	一四三
--------	-----

第二章 近世日本政治思想中之「自然」與「作爲」——作爲制度觀之對立的	一五〇
------------------------------------	-----

第一節 本稿之課題	一五〇
-----------	-----

第二節 朱子學與自然的秩序思想	一五五
-----------------	-----

第三節 徠學中之旋回	一六二
------------	-----

自然的秩序之論理之破壞工作——其實踐的政治的志向

第四節 由「自然」向「作爲」推移之歷史的意義作爲之論理之近代性——主體的人格之絕對化問題	一七五
--	-----

第五節 由昌益與宣長繼承之「作爲」之論理	一九〇
----------------------	-----

「作爲」之論理之政治的歸結——安藤昌益之「自然」與「作爲」——本居宣長之	一九〇
--------------------------------------	-----

「自然」與「作爲」	一九〇
-----------	-----

幕末時之展開與停滯	二二〇
-----------	-----

第六節 近世後半期之政治、社會情勢與思想界——種種之制度的變革論——「作爲」之立場之	二二〇
--	-----

理論的限界——維新後兩制度觀之對立	二二〇
-------------------	-----

第三章 國民主義之「前期的」形成	二五五
------------------	-----

第三章 國民主義之「前期的」形成	二五五
------------------	-----

第一節	前言——國民及國民主義·····	二五五
第二節	德川封建制下之國民意識·····	二五九
第三節	前期的國民主義之諸形態·····	二七一
	海防論——富國強兵論——尊皇攘夷論——此等之歷史的限界·····	二九三
後記	·····	二九三

第一章 近世儒教發展中徂徠學之特質暨其與國學之關聯

第一節 前言——近世儒教之成立

中國歷史之停滯性與儒教——日本之儒教——近世儒教成立之客觀條件——其主觀條件——勘察近世儒教展開之意義

1

黑格爾在他的「歷史哲學緒論」裏，指出中國帝國的特性如左。

「中華及蒙古帝國，是神政的專制政之帝國。其根柢是家長制的狀態。一個父親，位於最上，連我們要我們在良心上服從的事項，他也一直支配著。這種家長制的原理，在中國被組織化，達到國家為止。……在中國，一個專制君主位於頂點，透過階級統制制的許多階序，指導著具有組織的構成之政府。在那裏，直到宗教關係以及家事為止，都定有國法。在道德上，個人等於無我（註一）」

黑格爾的心目之中，存着他自東洋世界開始，經希臘、羅馬而於日爾曼世界完結的歷史哲學的圖式，當不待言。黑格爾對於世界精神的展開過程，是作為肩負每一時代之世界精神的民族之興亡來敘述的，所以，地理的區分同時也就意味着歷史的階段。這箇圖式本身，如從實證的歷史學的立場來看，不免有很多的恣意性。黑格爾作為中國的或東洋的所敘述的特性，差不多在任何國家的歷史上，都可以發現一次——雖然程度或有差別。但是，重要的一點是：在中國，這種特性，不僅是形成一個階段，而且是不斷地再生產過的。在這裏，就有所謂中國歷史的停滯性了。而這一點，黑格爾也洞察無誤。

「所以，那裏存在著的，第一是國家——主體尚未達到自己之權利，毋寧是直接的，沒有法律的人倫狀態所支配著的那種國家——那就是歷史的幼年時代。這種形態，分為兩個側面。第一個面，是築於家族關係之上的國家，由訓戒與教養對全體賦予秩序的國家；在那裏，至今尚未出現對立和理念性，所以可以謂之為散文的帝國。同時，也是持續的帝國（*Ein reich der Dauer*）；換句話說，它自己不能使自己變化。這纔是背部亞洲的，主要為中國帝國的形態。但是，在另一方面，對於這種空間的持續，有時間這形式和它對立。各國在自己的內部，亦即在自己的原理上不變化，而在國家相互之間，却不斷變化，繼續無已的抗爭，這種抗爭，促使各國迅速沒落。……因此，這種沒落，決不是真實的沒落。因為透過這種一切無已的變化，並不見若何進步。取沒落者而代之登場的新國家，也要沈淪而沒落下去。其間也看不見若何進步。這些動搖，可說是非歷史的歷史（註二）」

黑格爾所指出的中國帝國的特性，要和這種中國歷史的反覆性合併考慮的時候，纔能活起來。在家長

的絕對權威之下，被統率的閉鎖的家族社會，形成一切社會關係的單位，國家秩序也在那地盤之上，作階序的構成，而具有「爲父之安排」的專制君主，位於其頂點。由於這樣的社會構成，在中國帝國非常鞏固，於是在其內部，主體（個體）不達到自己的權利，止於作爲自己之中不含有對立之直接的統一，因此它纔能是「持續的帝國」。但是，正由於它不在自己之中採納對立，對立乃發生於此固定的國家秩序之外。「一方面，我們看到持續爲固定的東西，同時在另一方面，又看到破壞它的恣意。……如斯，乃在不許任何物分離，不許形成任何獨自之物的，權力之壯麗建築物裏面，和放縱之極的恣意結合著（註三）」於是，乍見似頗鞏固的王朝，遇到蠻族的侵入之類的外來衝擊，便很脆弱地崩潰了。但是，新的王朝也成立在完全同樣的基礎上，採用完全相同的構成，所以只有重複遭遇完全相同的命運。王朝雖然頻頻更迭，然而中國歷史的「非歷史」性，並不是由於內部有分裂，毋寧相反地是由於太沒有分裂——黑格爾的這一解釋，確能銳利地剔出問題的本質之點。

可是，這件事，和中國歷史中儒教的地位，有沒有密切的關聯呢？關於儒教起源之考據的考察，姑且不論，今日所見的儒教是，透過戰國時代諸子百家的論爭，漸次完成體系，經秦至前漢，確立了統一的國家秩序，同時在武帝（西曆紀元前一四〇年即位）之時，作爲官學，占到排他的地位。以子對父的服從，置於一切人倫之基本，將君臣、夫婦、長幼（兄弟）這些特殊的人類關係，與父子類比，在上下尊卑的關係上結合起來，以說其嚴重之「別」的儒教道德（註四），恐怕是最適合由「作爲帝王之父的安排，和脫不開道德的家族圈，從而不能獲得任何獨立的、市民的自由的，作爲子女的臣下之精神（註五）」所構成之壯麗的漢朝帝國的思想體系（註六）。但是，前漢以後，王莽、後漢、三國、兩晉、南北朝、隋、唐、

宋、元、明、清，不知幾多的王朝興亡，雖經多少的盛衰，但儒教始終被新王朝保證著國教的權威。這和曾爲儒教道德成立之前提的中國的社會關係不斷地再生產的這一事實，似乎是分不開的。於是，足以與儒教對抗的思想體系，至清朝爲止，終於沒有興起。如將宗教思想除開，中國學界中的思想的展開，可以說僅行之於儒教的內部。和中國帝國同樣地，中國學界也沒有經驗過真的思想的對立。到了最近世界國際的壓力對中國社會逐漸滲透了近代的一——市民的東西的時候，儒教纔面臨了名叫三民主義的和自己完全系統相異的社會思想。

註一 G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, herausg. v. G. Lasson, dritte Aufl., S. 236-7.

註二 Hegel, a. a. o., S. 234-5.

註三 Hegel, a. a. o., S. 238.

註四 所謂五倫之中，惟有朋友是對等的關係，關於朋友，所說的最少，但連這朋友也有所謂「朋友之序」，以上下關係加以規律的例子；還有就是，沒有非朋友的，一般公家之間的倫理，這兩點我們值得考慮。這種儒教道德的特性，連明治時代比較保守的倫理學者西村茂樹，也不得不認爲是：「儒道利於尊屬，而不利於卑屬。尊屬似有權理而無義務，卑屬似有義務而無權理。雖云整頓國家秩序，不得不如此，亦似有過重過輕之弊。」（西村茂樹「日本道德論」，岩波文庫版一九頁）。

註五 Hegel, *Philosophie der Geschichte* (Sämtliche Werke, herausg. v. Glosner, Bd. 11), S. 172.

註六 當然，從儒教方面來說，自戰國時代向秦漢時代展開時，曾經有更加提高其作爲官學之適格性的變貌，這是不可輕易看過的。在諸侯對立的戰國時代，儒教的「先王之道」，既是正須實現的理想，其教說帶有某種程度的抗議性格，政治的「實踐」的色彩很顯著；但是，漢以後的儒教，不得不以業已確立之絕對的王朝權威不可動搖爲前提，便喪失了抗議的性質，代爲一種 *Re Chiffertigungslehre*，這是不足爲怪的。但是，這種變貌，也不過是儒教本身自

始即內在的某種 *moment*（要因）（譬如，爲了維持階級的秩序的禮之高調，以天命來築成王位的基礎）發展了而已。

2

儒教傳來日本，普通認爲是應神天皇十六年，王仁携來論語與千字文之時爲始。也有人說比這個還要早，但總而言之，日本的儒教歷史是極爲悠久的。但是要談到儒教對日本的文化 and 社會發生了多大的影響，則有兩極端的見解對立著。儒教道德的內容，已如上述，是不能和中國帝國的特性分開的；但是，無論是何種思想，只要它是思想，而不止於是一定之具體性勢下行動的單純之指針與綱領，則其本身之中，沒有不藏著普遍化的契機的。儒教亦不能例外，也正由於如此，也纔被日本接受了。不過，當其時，像儒教這樣，被產生這思想的社會特殊的條件所深深滲透的思想，它被普遍化而適用於不同之國土，不同之歷史的日社會的構成的場合，受了顯著的抽象化；在極端的場合，甚至只剩下言語的共通性。關於儒教在日本之適應性的見解之差異，也就是由於這抽象化的程度之觀測不同。本書不擬研究這種大問題。不過，無論如何消極的評價儒教在日本之影響的學者，亦不得不某種程度承認儒教在其社會之適應性的時代。那就是人認爲儒教極盛時期的德川時代（註一）。進入國史上所謂近世，儒教乃得飛躍的發展。這是什麼原因呢？一個原因，是由於德川封建社會之社會的以至政治的構成，在類型上能和成爲儒教之前提的中國帝國之構成對比；儒教理論處於最易於被適用的狀態的關係；另一原因，是由於在近世初期，儒教較之以前的儒教，被思想的革新了。現在以前者爲近世儒教興隆的客觀條件，後者爲主觀條件，具體的述之如下。

經過戰國時代所形成的近世封建社會——對中世封建社會的重要特質，厥惟經過因洋鎗輸入而戰術變化，秀吉之檢地（譯者註：土地清文）及刀狩（譯者註：清查民間的刀，非武士者，沒收入公，不許佩刀）等過程，兵農分離成爲決定性之事，武士喪失與土地之直接關係，集中於城下町，在領主之下，形成階級統制的家臣團。農工商與士之身分的絕對分離，家臣團內部可驚之細分的編成（據福澤諭吉云：中津藩凡千五百人之藩士，其階層達百餘級——參照福澤全集六舊藩情），至德川時代方纔完成。像這樣以將軍至大名（譯者註：幕府之統治者爲將軍，大名等於分封各地之諸侯）爲頂點，若黨（譯者註：隨從）仲間（譯者註：夥伴）等武家奉公人爲最下位之武家之身分的構成，以及武家之對於庶民之絕對的優越，恰和儒教認爲理想之周之封建制度（註二）天子、諸侯、卿、大夫、士、庶民的構成，類型上相似，所以那時各種社會關係，以儒教倫理作爲 Ideologie（觀念）基礎，是極爲適切的（註三）。譬如：關於自農業生產遊離，化爲徒食於庶民勤勞之上的階級之武士的存在根據，到了戰亂鎮定，和平持續之時，當然便成了問題。山鹿素行解釋「士道」，下筆的時候，也不得不反省說：「士不耕而食，不造而用，不買賣而利，其故何耶？……爲士者不可無其職分。無職分而欲足其食用，可謂遊民（註四）」。就連這種武士支配之理由，亦如朱子學者雨森芳洲典型的表現所說：「人有四等，曰士農工商。士以上勞心，農以下勞力。勞心者在上，勞力者在下。勞心者心廣志大而慮遠。農以下勞力僅能自保，若顛倒之，則天下小則不平，大則亂（註五）」（「橘窓茶話」卷上），也在儒教經書中求根據。又，即使武士階級內部之君臣上下的關係，曾在以較小的恩領爲基礎，較被限制人數的家人，即黨之間結成之主從關係的心理支柱的所謂「情」和「契」，早已難求之於集中城下町的龐大之封建家臣團與領主之間，勢必要求超越依存單純之情緒之

客觀的倫理，以爲其統制之思想的手段；剛好儒教的君臣道德能適合這個要求，這是很容易理解的一件事。它曾屢次被強調以至達到法制的表現（註六）。並且依家臣身分的高下，在衣裳、敬稱、車馬上，定下極其繁雜的差等，以嚴其「別」（註七），萬事忌新式而使生活固定化之封建的政治樣式，彷彿是儒教以「禮」（註八）作合理化之中國之「持續」的而壯麗的制度；又在武士的家族形態上，家主在親權、夫權之外，法律的形式の意味上雖沒有對於家族的特別之家長權力，但是由於家是以封祿之政治的經濟的關係爲基礎，所以家主對於家族之實質的統制力極爲強大；在家主行使親權、夫權的拘束（因老衰而隱居（譯者註：即不管家事，家政交與下代）），須以達到七十歲爲條件，所以父權之行使者與家主各係一人之事，是非常稀少的）之下，家族之人格的獨立性甚爲薄弱；在這一點上，儒教的家族倫理，也可以找出很多的適應性（註九）。以上所述，是武士對於庶民的支配關係，以至武士團內部之構成與儒教倫理的照應關係；而身分社會（Standegesellschaft）（註一〇）的社會關係，經常是以在最上層的做典型，模仿它而形成下層身分的社會關係（例如：手工業的師傅與徒弟，商業的老板與學徒等的主從關係），因此，其意識形態也與此相應，由上向下浸潤的身分社會之一般法則，在這裏也是妥當的：儒教倫理雖多少有點變容，但在庶民間的社會關係上也被適用了。總之，這樣近世封建社會的社會構成與儒教倫理的思想構造之類型的照應，正是在近世儒教作爲最強力的社會倫理，能在思想界占指導地位的客觀條件（註一一）。

但是，近世的儒教之隆盛，必須還有主觀條件存在。那就是儒教本身之思想的革新。對於近世儒教之存在形態，從以前的儒教看起來，可以舉出的特徵是：後來的儒學，止於是朝廷之中博士的漢唐訓詁之學，民間的研究也差不多僅係寺院內僧侶個人興趣的研究；而近世的儒教則具有優良的作爲教學的意義，它

的研究也脫離了特殊的 *Circle*，由獨立的儒者，多少公開的從事了（註一二）。成爲這種回轉之思想的契機，是宋學的傳來。宋學會在鎌倉時代由禪僧傳入日本，後來即由五山的僧侶們傳繼下去，於是，宋學的哲學，當然和佛教教理——尤其禪宗的教理妥協，倡爲所謂儒釋不二之說，譬如：窮理盡性被視爲與見性成佛相同，持敬靜坐被視爲坐禪一樣。使宋學——尤其程朱學脫離這種專靠佛教的依存而獨立，放下近世之儒學發展之礎石的，是藤原惺窩（永祿四年——元和五年西紀一五一六——一六一九——以下左邊數字均係西曆）和他的高足林羅山（天正十一年——明曆三年一五八三——一六五七）。兩人均生於僧門，而後還俗歸宋學，反從儒學的立場，排斥出世之教的佛教（註一三），他們的經歷，宛如一篇近世之儒教的獨立過程的故事。

像這種作爲公開的教學之程朱學之確立，既已背反了儒學的傳統，則其碰到從來的儒學研究的 *Circle*——尤其擁有朝廷爲背景的縉紳博士家方面的激烈抵抗，是顯而易見的。這時，這個新興儒學，如果沒有足以對抗公家勢力的政治勢力爲支柱，它的前途恐怕決不會平坦的。恰好猶如他們的支柱似的，出現了江戶幕府之祖德川家康（註一四）。

家康在幕府創業以前，即對儒教表示關心，據林羅山所著惺窩先生行狀說：文祿二年（一五九三），即在江戶接見藤原惺窩，著其講讀貞觀政要；關原戰役後，亦屢在京師聽惺窩的聖學。惺窩一生未仕，但羅山則以惺窩的推荐，受家康之知遇，慶長十二年（一六〇七），任幕府之政治顧問，人謂「羅山值國家創業之際，大受寵任，起朝儀，定律令，大府所須文書，無不經其手者」（註一五），甚被重用，開了林家的官學的宗家之基。然則，家康對於儒學關心的原因在那裏呢？這一點，據德川實紀所載：

「雖全以馬上得天下，然生來神聖之質，久知不可以馬上治之之理，常尊聖賢之道，斷言凡治天下

國家，惟行人之所以爲人之道，此外別無他途，治世之始，屢助文道，因之世上誤以爲好文之主，耽於文雅風流者，頗不乏人（註一六）。」

所謂「凡治天下國家……此外別無他途」，是否他就有如此程度的，將儒學作爲施政方針的手段？大有疑問；幕府初期的政策，毋寧是武斷的色彩很濃厚的。但是以馬上獲得政權的家康，爲了確保業已獲得的政權的基礎，痛感有振興教學以轉換戰國殺伐之人心的必要，這是可以理解的。另一方面，據傳說，家康在經書之中尤其愛讀孟子，他說：「凡欲爲天下之主者，非通四書之理不可。倘不能全知，應細味孟子一書（註一七）」。又於慶長十七年（一六一二）三月，在駿府與林羅山談及湯武放伐，據說，羅山說：「湯武之應天命順人心而伐桀紂，初無爲己之心，本意只爲天下除暴惡，救萬民，絕不可謂之爲惡」，他絕對的肯定放伐，家康對於他的說法，感覺「其說醇正而明晰」（註一八）。由這些地方看起來，家康不僅是在儒教之中，找將來的教化手段，也許還在摸索江戶幕府之正統性的據點。總而言之，家康所求於儒學的，既不是文學的以及註釋的研究，而在於倫理綱常和名分論，則對漢唐訓詁之學高唱道統之傳——唐虞三代之道之傳承——的宋學——尤其朱子學，是具有充分可以受其庇護的適格性的。

如是，經過德川期，助成其客觀、主觀的條件，在思想界發揮支配的勢力之近世儒教，就先在朱子學上跨出了展開的第一步。然則，近世儒教之思想的展開，始於朱子學，這件事對於其後的儒教之思想的發展，有什麼樣的意義呢？它單是中國的儒教之展開的模寫嗎？如果是這樣的，那麼近世日本的思想界，就和中國帝國一樣，不知真的思想的對立，沒有正確意味上的思想的發展了。但是，猶如德川封建社會不是「持續之帝國」一樣，近世儒教的展開，也不單止於儒教思想內部的展開。朱子學派、陽明學派之成立，

還有排宋學而欲直接復歸原始儒教的古學派之興起，這些近世儒教的發展過程，和宋之朱子學、明之陽明學、清之考證學的成立過程，現象的相類似。但是它的思想的意味完全相異。那是通過儒教的內部發展，儒教思想自身分解下去，在自己裏面，有完全異質的要素發芽的過程。確實的，日本儒教之狹義的政治思想，直至近世，始終沒有脫出上述那種封建的制約。那種制約，不僅是儒教，對於和它對立的國學也是一樣。但是，在表面的政治論的很深的裏面，在思維方法之中，變革是不顯目而却節節進行著的。我們要研究的課題，是要對於這個過程，探尋到徂徠學為止，由此觀察它繼變了徂徠學的思維方法，而如何準備成立將它完全轉換的宣長學。

於是，爲了要知道近世儒教之展開始於朱子學這件事的思想史的意義，先必須弄清楚朱子學之理論的性格。夫然後，再來尋找後來徂徠學達到絕頂時對於朱子學——更正確的對於朱子學的思維方法的 *Anti-hese*（反對命題）的成長。

- 註一 關於儒教對日本文化之影響，連採取最消極見解的津田左右吉博士，在他的「現於文學之日本國民思想之研究」裏面，也承認儒教對德川封建社會的某種程度的適應性（津田左右吉、同上、武士文學之時代，五八頁以下參照）。
- 註二 一般的指周代爲封建時代，其所謂封建，含義僅止於天子封諸侯於封土的政治形式；並不具有作爲社會的「經濟的構成，從而作爲歷史的範疇的意味。因此，德川時代和周代，在後者的意味上，不可等量齊觀，但在前者的意味上可以看出某種程度的共通性。在這個範圍裏，德川時代的儒者把他們的時代比諸周代，呼之爲「封建」，不能謂之爲完全錯誤。

註三 此處所以說是「*Ideologie*」的，是因爲作爲儒教倫理之前提的中國的社會關係，和德川期的在內容上並不一致。這一點，只要看中國之所謂「士」，和日本的武士，其內容是何等的相異，即可明瞭。在這裏，這些內容的異同，以及把儒教倫理適用於德川期社會關係，其實質的妥當性如何，不是問題；而不管其妥當性如何，儒教倫理在現

實上所盡的任務纔是問題。

註四 山鹿語類，卷第二十一，日本倫理彙編，第四、三十四頁（再者，以下引用原典、原文爲漢文者照錄，普通文夾漢文者附句點讀法。變體假名均改爲普通假名，句讀不適宜加以變更。又，旁點除特別註明者均係筆者所附。）

註五 日本倫理彙編第七、三百二十頁（原漢文）。這句話是根據的孟子滕文公章句上：「或勞心，或勞力，勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。」

註六 當然，德川幕府成立之初，戰國之餘燼未收，邊地的大名，還沒有實質的歸入幕府的勢力之下，因此，幕府的政治組織也採取了一朝有事就能原樣轉爲軍隊編成的構成；所發布的法令，武斷的色彩亦濃，與其說是儒教，毋寧是法家的傾向支配著，這是不得已的現象。譬如看慶長二十年（一六一五）的最初的武家法度，第三條「違反法度之輩不可藏之於各地」的項中說：「法是禮節之本也，以法破理，以理不破法，背法之類，其科不輕矣」，第十三條「國主可選政務之器用事」一項中也說：「凡治國之道在得人，明察功過，賞罰必當」云，明顯的是法家的 *idea-logic*。但是，自從寬永六年的武家法度以後，這些話都不見了，寬永十二年十二月的諸士法度，劈頭就標示著：「勵忠孝，正禮法，心常存文道武藝，專義理，不可亂風俗」，天和三年的綱吉的武家法度也是開頭即標出同樣宗旨的一條：「須勵文武忠孝，正禮儀」，取代了後來的那「須專心熟練文武弓馬之道」一條（以上法度的引用，根據高柳真三、石井良助共編的「御觸書寶集成」。註十七亦同）。

註七 譬如：武家諸法度裏面即有：「衣裳之品，不可混亂，白綾：公卿以上；白小袖，諸大夫以上聽之；紫袷、紫裡，練，無紋之小袖，不可亂著；至於諸家中，郎從諸卒，綾羅錦繡之飾服，非古法，令禁之。」又說：「乘輿者，一門之歷歷、國主、城主、一萬石以上，并國大名之子、城主暨侍從以上之嫡子，或年五十以上，或醫陰之兩道，病人許之，其外禁濫吹，但允許之輩者不在此限也，至於諸家中，於其國，選其人，可載之，公家、門跡，諸出世之家者，在此制外」。這是根據寬永十二年（一六三五）的法度。各武家諸法度裏也都有，同樣旨趣的規定。

註八 德川官學之祖的林羅山，在「春蘆抄」中說禮如下。

「臣下亦應依百官之位，車及衣裳，無論何物，均有差別。雖至座數（譯者註：客室），尊者居上座，卑者居下